

キルケゴールの哲学

——実存という感覚、実存という方法（その1）——

石川 輝吉

閉じる「苦惱」と開くことへの「はげまし」

「あなたはわたしとなんのかかわりがあるのです。悪霊に憑かれた男はイエスを拒んでこう言った。心を閉ざした者は救いの手を差し延べてくれるかけがえのない相手さえ拒絶してしまう。関係に自分を閉ざしてしまった人間は、どうやってその「閉じこもり」を開くことができるのか。この問いがキルケゴールの思想と「実存」というキーワードの意味の中心をなしている。

ことさら意固地な人物が問題になっているのではない。わたしたちの生きる、家族関係、恋人関係、友人関係、仕事や社会といった関係は、いつも幸せとは限らないはずだ。関係はよろこびだけでなく悲しみをもたらす。ひとつの悲しみがすべての関係への信頼を失わせることもある。そんなとき、わたしたちは心を閉ざしてしまう。この様子をキルケゴールはつぎのように描く。

悲しみのうちにある者はだれでも、とりわけ悲しみが心のなかに深く長く入りこむほど、長く深く住みつくほど、きつと人の慰めや希望の言葉に苛立ち、聞くまいとしたくなくよう駆られる「…」。(一)

深い悲しみのうちにあるとき、他者からの慰めやはげましの言

葉は響かない。外側からの救いの声はリアリティをもたず、ひとは孤独になる。キルケゴールが問題にするのは、このような、まるで門のように自分の内側から鍵をかけてしまう状態にいるわたしたちのことなのだ。

鍵は内側からかかっている。ということは、開けるのはそのひと自身だ。自分のほうから鍵を開き、関係へと開いていかなければならない。この問題を解決するための、いわば、「自分で自分を開くための方法」として、キルケゴールはキリスト教の信仰を見いだす。しかし、その信仰の考えは独特で、理解しにくい壁となつている。そこで、これをまず簡潔に整理しておこう。

キリスト教は、三位一体、父、子、霊（聖霊）の三つの切り離しがたい連関からなる。父は「神」を、子は「イエス・キリスト」を意味する。霊は、「神の御心のままに」といわれ、少しわかりにくいのが、わたしたちが神にあと押しをしてみらうこと、と考えるという。この三位一体に即してみると、キルケゴールはつぎのようにキリスト教の意味を受けとりなおしている。

いつでも、どんな関係でも、

関係することは善であるという理念（神）

いつでも、どんな関係に対しても、

自分を開いていく生き方のモデル（イエス）

わたしたち一人ひとりにある、

いつでも、どんな関係にも自分を開こうとする力（霊）

この三つが、キルケゴールにとつての信仰をかたちづくっていると考えるのがよいはずだ。信仰とは、神と関係を結ぶことだが、そうすることが人間的な関係を生きることをはげます。他者や社会とかかわることの意味はかならず善であり(父)、この意味に忠実に生きる存在を手本としながら(子)、自分にもそのように生きる力がある(霊)。そう信じていることができれば、内側から鍵をかけてしまった者も、自分を開いて生きることができるとちがいない。人間的な関係を生きることを支える絶対的な関係への信頼。これを、「愛」の宗教、キリスト教の本質として受けとりなすのだ。

しかし、関係に対する信頼を失っていけば、信仰をもつことはもちろん難しい。とはいえ、関係への信頼を失ったままで生きることが苦しみの連続にちがいない。そこで、キルケゴールは、自分を閉ざす苦しみを描くことと、信仰をもつことへのはげましをくり返すことになる。したがって、その思想はつぎの二つを軸に展開するということができる。

関係に自分を閉ざすことの苦悩(信仰できないことの苦悩)

関係に自分を開くことへのはげまし(信仰できることの救い)

この整理から、キルケゴールの著作活動の構成の意味もはっきりする。

一八四三年から一八四六年まで立て続けに出版された『あれか、これか』『反復』『おそれとおののき』『哲学的断片』『不安の概念』『人生行路の諸段階』『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』といった膨大な著作は、すべて「仮名」での出版となっている。大きいえば、これらの著作は、信仰をもたない、

あるいは、もちたなくてもない立場から書かれている。

一方で、仮名著作が出版されると、そのつどかならず「実名」で「建徳的講話」と呼ばれる講話集が、仮名著作に比べボリュームは少ないが、何冊も出版されている。こちらの著作は、信仰をうながす立場から、キルケゴールが自分なりに受けとめた聖書の言葉の意味を伝えている。

ここから、キルケゴールのほんとうの思想を伝えるのは仮名著作なのか、実名著作なのか、といった議論も生まれる。しかし、二本立ての著作活動は、ひとつの振れ幅として見る必要がある。すると、ある仮名著作が信仰をもてない苦しみを述べれば、つづく講話がそれを受け取って信仰をもつようにはげますといった具合に、「問答」が行われていることがわかる。著作活動の全体が長大な「対話篇」なのだ。(二)キルケゴールは、苦悩とはげましのやりとりをくり返し表現する。こうやって、自分の内側から自分を開くための努力を示そうとするのだ。(三)

しかし、ところで、「実存」というキーワードはどうなったのだろうか。実存は、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(一八四六年)で頻繁に使われたキーワードだが、これは、キルケゴールがその著作活動の全体を通じて育て上げた「人間のあり方」についての新しい概念として理解したほうがいい。

実存の概念は、キルケゴールの思想の問いがそうであるように、関係に自分を閉ざしたあり方から、関係に自分を開こうとするあり方まで育つ。信仰をもてない状態から信仰をもとうとする状態まで、この概念は広い。(四)

わたしたちは、これから、「苦悩」と「はげまし」のやりとりのなかで、「実存」の概念の深まりを見ていくことになる。この概念

は、まず、関係に対する悲しみや疎外感が心に生みだす「わたしだけ」という感覚、「内面性」というかたちをとる。キルケゴールは、「実存の感覚」といふべきこの内面性のなかに、わたしたちが「主体」や「個」と呼ぶものについての独自の原理を見いだす。

「内部」は「外部」に対立する

キルケゴールは、その初期の論文、『イロニーの概念について』（一八四一年）で、他者や社会といった関係からよそよしくなつた人間のあり方を取り出す。モデルは、「イロニー」という態度をとるソクラテスに求められる。

イロニーとは、たんに皮肉を意味するのではない。「あれか、これか」の交錯を楽しむ態度だ。AとBの二つの考えがあれば、AでもなくBでもないとは否定し、そのどちらにも属さない。積極的な意見をなくし、いわば、自分をからっぽにしておく態度なのだ。

たとえば、プラトンの『国家』の冒頭、ソクラテスのトラシユマコスとのやりとりの場面に「イロニーのパレード」が現れているとキルケゴールはいう。このやりとりはつぎのようなものだ。

トラシユマコスは、正義とは「強い者の利益になることだ」と主張する。それに対して、ソクラテスはさまざまな理屈をつくり「弱者の利益になることだ」と相手の主張をひっくり返す。トラシユマコスが「不正の人は幸せで、正しい人はみじめだ」とすれば、ソクラテスは「不正の人はみじめで、正しい人は幸せだ」と論証しようとする。

しかし、キルケゴールが評価するのはこのソクラテスではない。議論がひと段落し、「ぼくがいま得たものはいえ、何も知っていないということだけだ」というソクラテスだ。トラシユマコス

にいろいろ反論してはみたが、それも正しいかどうかわからない。けつきよく、自分は正義についてなにも知らない。このからっぽの態度をキルケゴールは評価するのだ。^(五)
AでもなくBでもない。なにもわからない。無知の自覚とはいえ、積極的とはいえないこの態度のどこが重要なのか。その理由は、イロニーの背景となるソクラテスの感覚にある。

イロニー的な主体にとつては、与えられた現実はその妥当性をまったく失つてしまつていゝ。その現実、彼にとつては、いたるところで人をうんざりさせる不完全な形式となつてしまつていゝ。しかし、他面において、彼は新しいものを所有してはいない。^(六)

キルケゴールはソクラテスに現実からよそよしくなつた感覚をもつ人間を見ている。ソクラテスは「既存のものとなんらの現実的關係を結ぶことができなかつた」。家族、国家、宗教といったすべての關係を「むなし」と感じていた。解決策もなく、ただ、この自分のむなしの感覚を表現するために、あらゆる意見に対して「無限的かつ絶対的な否定」をふるつたとするのだ。

だから、ソクラテスのからっぽさは、たんに議論の場面で積極的な意見を持たないという意味ではない。「わたしはあらゆる關係を信じることができなない」という宣言なのだ。

こうなると、ソクラテスはことさら自分を閉ざした特殊な人物のように見える。しかし、キルケゴールは、わたしたちの「まなざしを内に向けた」人物としてソクラテスを評価する。だれもが關係からよそよしくなつた自分を抱えている。このことを気づ

かせてくれるというのだ。このよそよそしさを抱える自分が「内面性」と呼ばれ、「主体性」を特徴づける概念だとされる。

たとえば、ヘーゲルが「人倫的実体」と呼んだのは、古代ギリシア世界において、家族と国家の役割のもとに社会と個人とが統一されたあり方だった。人倫的実体とは、いわばゲームであって、そのなかで人びとは、家族なり国家なりのルールにしたがって役割を果たすプレイヤーとして生きている。しかし、キルケゴールのいう主体性とは、このプレイヤーのことではない。

ソクラテスのからっぽな自分は、この人倫的実体から一歩引いたところにある。

だから、キルケゴールは「外部は一般に内部と調和的統一にはなくて、むしろ内部と対立している」という。「外部」とは、わたしを含んで他者とともに展開する社会というゲームを指す。「内部」とはわたしたち一人ひとりの内面、心の内側を意味する。この二つが対立するというのだ。

対立の意味はつぎのように考えればいい。わたしたちは外面としては社会のプレイヤーとしての主体であるだろう。しかし、一人ひとりの心の内側では、外面としての自分も含んで動いているこの社会というゲーム全体に、どこかズレやむなしさを感じ、一歩引く感覚をもっていないだろうか。自分のなかに現実のゲームからよそよそしい感覚があること。これが「内面性」なのだ。

キルケゴールはこの内面性をほんとうの意味での主体性だと考える。というのも、内面性は固有のわたしを自覚させるからだ。そこで、ソクラテスのことを「いつでも一者である」という。このとき、一者とは、自分の唯一性、「わたしだけ」を意味する。内面性がこのような意味をもつのは、それが「わたしだけがみんな

とよそよそしい」という感覚だからだ。

たとえば、わたしたちが現実のゲームにズレやむなしさを感じるとき、世の中はたしかに外面としては自分や他者を含んで動いているが、「わたしだけ」がそこから一歩引いているという感覚を内面にもつはずだ。この感覚が固有のわたしを自覚させるとキルケゴールは考えるのだ。

これは主体や個に対する独自の考え方だといえる。子どもは自分の身体のさまざまな能力の獲得によって、世界にアクセスする中心として、自分が主体である感覚を得るだろう。学校や社会の経験は、そこに参加するプレイヤーである主体として自分を自覚する機会であるはずだ。世の中の成功体験は、他の人びとに抜きん出た勝者としての「わたしだけ」という意味で、個の自覚をうながすかもしれない。しかし、内面性はこうした考え方とは次元を異にする。

内面性は心の内側の問題だ。どんな人間も、外面として成功しようとしまいと、一人ひとりが内面に抱え込む「わたしだけがみんなとよそよそしい」という感覚。これが他者と交換しがたい固有のわたしの自覚を生み、主体や個といわれるものの根拠になる。キルケゴールは、いわば、内面に訪れる関係に対する悲しみや疎外感がわたしを単独化すると考えているのだ。

外部と対立する固有の内部。キルケゴールがソクラテスを通じて取り出した内面性というキーワードは、新しい哲学の可能性を開いた。「実存」の哲学が主体や個を重視する哲学というイメージがあるのは、この内面性という概念に由来する。

内面性はひとつのリアリティをもっている。社会は人びとの自由の可能性を開き、明るい未来を約束しているかもしれない。わ

たしたちもその大きなゲームにメンバーとして参加し、恩恵を受けているともいえる。ところが、一人ひとり、その内面では、他者や社会に対してよそよそしさを感じ、関係に対するズレやむなしさを人知れず抱えこんでいる。外部と内部は対立する。社会と個人はつりあわない。内面性とはこのねじれを言い当てたキーワードなのだ。

しかし、内面性を出発点とするなら、それは、からっぽの自分を土台とすることになる。ソクラテスは「問題を未解決にしておく」。(7)内面性は、たとえ外面としては他者や社会との関係のなかを生きていたとしても、関係に対してよそよそしさを感じたまままだ。これは、固有のわたしの自覚を意味する。けれども、そのわたしが関係に対する不信をなんとかしなければ、さらなる苦悩が生まれることになるのだ。(8)この問題から、キルケゴールは内面性の概念を深めていく。

内面性、社会、信仰

ひとたび閉ざされた内面性を抱えた人間はどのような困難に出会うのか。また、この人間が関係への信頼を取り戻すことができるかどうか。また、この人間が関係への信頼を取り戻すことができるのか。こうした問題を問うのが、大著『あれか、これか』(一八四三年)だ。ここで、キルケゴールは、「A」と「B」という対照的な書き手を登場させ、この著作を二つのパートからなる対話篇にしている。(9)

Aは、閉ざされた内面性の苦悩を抱え、Bは、内面的なねじれを抱えることなく社会を生きようとする。(10)しかし、Aに対してBが正しいというわけではない。(11)わたしたち読者は、Aの困難な生き方と、Bのまっとうな生き方の前でもまどうことにな

る。というのも、Bは、Aに対して閉ざされた内面性を開くよう迫るが、どうすればそれができるかは明確に語らないからだ。

関係を信頼できるかどうか、AとBはそこを中心にする。Aは関係の手前で後ずさりし、Bはなぜかすでにそれを信頼して先へ先へと生きる。こうして、わたしたちは、AとBのどちらを支持すべきかよくわからない「あれか、これか」のイロニーの状態に陥ることになるのだ。

そこで、キルケゴールはつぎに『二つの建徳的講話』(一八四三年)を差し出す。Aが必要とし、Bが語るべきだった関係を信頼できる道が、信仰の立場から語られることになるのだ。(12)

Aの内面性、Bの社会、講話の信仰。キルケゴールの思想をあたづくるこの三つの立場はどのような人間のあり方を意味するのか。そのそれぞれの様子をこれからたどってみよう。

(一) 内面性は「無」を生きる

内面性はどのような困難を抱えるのか。キルケゴールはこの困難をAの文章を通じて描きだす。その中心には「誘惑者の日記」という物語がある。これは、Aと同一人物と目される、ヨハンネスという人物による恋愛体験の告白だ。(13)この物語はつぎのようなストーリーになっている。

町で一人の若くて美しい女性を見つける。しかし、その場ですぐには仲良くなる。コデーリアという名前を知り、知人を介して知り合いになるまで、というプロセスをじっくり味わう。

恋敵がいることを知ると、その偶然を面白く思い、あえて彼と仲良くなることを通じて彼女の家に出入りする。彼女と親しくなると、反感と共感をもたせるよう振る舞って、自分の不思議な魅

力を印象づける。一方で、彼女を養っている叔母さんには好青年を演じて、外堀を埋めておく。

このような準備をしたうえで、彼女にいきなり婚約を申し込む。ここで、恋敵のだし抜きや彼女の当惑を楽しむ。計画通り叔母さんの同意によつて婚約が成立した後は、彼女が心から自分を愛するよう努力を惜しまない。それと同時に、婚約というのはほんとうの愛を邪魔する制度でしかないと彼女に教え込み、婚約を破棄するようしむける。彼女が婚約を破棄し、いよいよ、ほんとうの愛のためにすべてを捧げようとしたその夜、彼女に会わず、なにも告げずに旅に出る。

このひどく奇妙な物語の主人公、ヨハネスは「反省的誘惑者」といわれる。「恋をする」のではなく「恋をしていることを知る」かのように、一歩身を引いた内面から、外面で演じられる自分と他者との関係をドラマとして眺め、細かい仕掛けをつくりだして味わう。誘惑者といつても、相手の肉体を奪うのではなく、自分への信頼が確信された段階で関係を切り上げてしまう。

まったく不可解な態度だが、ここに内面性の困難が表現されている。しかし、この物語だけでそれはうまく伝わらない。そこで、ヨハネスの行為を説明するものとして、キルケゴールはAの文章を置いた。たとえば、物語のなかでヨハネスは「ぼくがほしく思うのは、直接性なのだ」という。この「直接性」とはなにか。それを説明するのがAのつぎの考察だ。

対象があることによつてはじめて欲念があり、欲念があることによつてはじめて対象があるのである。欲念と対象とは双生児であつて、どちらも他より一瞬間の何分の一でも

先に世に出るのではない。(二四)

欲念とは何ものかについての欲念である。たとえば、恋をしているということは、だれかに恋をしているということだ。こうした自然な自分と世界とのかわりのあり方を直接性という。なぜヨハネスはこれを欲するのか。それは、欲念が動かず、その対象をもてないからだ。

自分のあり方に世界のあり方が相関する。これがキルケゴールの哲学の一貫したかまえた。わたしたちが関係への信頼を失えば、からっぽの無のような自分になり、それに相関した無のような世界を生きるしかない。直接性を生きられないことは、人生の無意味を噛みしめる恐ろしい状態だ。内面性の困難とは、この無としての自分、無としての世界を生きねばならないことにある。

だから、Aは「友情がすでに危険であり、結婚はなおさら危険である」と主張する。友情や結婚といった持続的な関係に入つてしまえば、信頼のないまま相手とかわるることになり、自分の欲念の壊れが際立つからだ。この状態が「退屈」と呼ばれる。ここでは、退屈はたんなる飽きの気分ではない。持続的な関係のなかで自分の抱える無に直面させられる恐ろしい気分なのだ。

退屈は存在に根を張る無に基づいていて、そのめまいは、われわれが無限の深淵をのぞきこむ場合におそつてくるめまい同様に無限である。(二五)

自分の無、世界の無に直面するのは恐ろしい。そこで、退屈を回避する「気晴らし」という態度が生まれる。気晴らしは持続的

なものを求めない。そのつど、「興味あるもの」、無を忘れさせてくれる面白そうなものが求められるのだ。(二六) この態度にはつきのような技術があるとAはいう。

快楽に「ある程度の不信をもって身をゆだねる」こと。これは、関係を本気では生きないようにするということだ。本気でかかわってしまえば持続的な関係がはじまってしまう。そこで、外部と内部を切り離し、外面では関係を生きるふりをして、それを内面の自分が眺めるようにするのだ。こうすれば、自分とは関係のないドラマとして他者とかかわりを消費することもできる。「きわめてささいな事柄さえ、偶然によって娯楽のために豊かな材料を提供することがある」と考え、ドラマの細部にこだわって、気晴らしを長持ちさせることもできるのだ。

だから、ヨハンネスは、欲念から恋をしたのではない。退屈を回避する気晴らしとしてコーデリアとかかわったのだ。相手からの信頼を得た段階で関係を切り上げるのも、それが持続的な関係の入り口を意味するからだ。無への恐れ。これが「誘惑者の日記」という奇妙な物語の根底にある。

こうやって、キルケゴールは、「誘惑者の日記」とそれを説明するAの文章によって、内面性の困難を、自分の抱える無への恐れと、それを回避するための興味あるものへのかかわりとして輪郭づける。わたしたちが関係に対する自然な信頼を失ってしまえば、心から欲望するものは無くなり、その恐ろしさをまぎらわすかたちでしか世界とかかわることができない。キルケゴールが異様な人間のあり方を通じて描き出すのは、この自分と世界とのかかわりの壊れなのだ。

しかし、気晴らしはほんとうに無を回避できるのだろうか。キ

ルケゴールは、この問題をAによる「時間」の考察を通じて追いつめていく。

「希望すべきものを想起する」、「想起すべきものを希望する」。これがAの提出する時間論だ。「想起」と「希望」は切り離せない。うれしかった過去の経験を思い出し、それを未来にめがける。そのとき、めがけられるのは、また思い出したいうれしい経験であるはずだ。くり返し、うれしい経験を思い出し、めがける。この欲望の反復の構造を時間の本質だとするのだ。(二七)

ところが、Aはこの構造を、想起はつねに「不快」であり、希望はいつも「不誠実な案内人」として、人間の苦悩のあり方そのものだと考える。なぜそうなのか。理由はつぎの点にある。

苦しかった過去の経験を思い出すことは不快だ。しかし、うれしかった過去の経験を思い出すことも不快だといえる。というのも、それがいまはないからだ。だから、苦しいことについてだけでなく、うれしいことについてさえも、想起はつねに不快だということになる。こうなると、希望も不確かだということになる。希望のめがけるべき過去のうれしかった経験とは、そもそもいま来にくり返される保証はどこにもない。だから、過去の想起はいつもしも不快で、未来の希望はつねに不確かとなるのだ。

この苦悩の克服のために気晴らしがある、とAは考える。現実と本気ではかわらないようにすれば、想起と希望の対象をなくすことができ、時間のもたらす苦悩もなくなると考えるからだ。

ただひとり自分自身だけにゆだねられて、かれは広い世界のなかに立ち、結びつくべきいかなる現在も持たず、彼の

過去はまだきていないがゆえに、あこがれうる過去を持たず、彼の未来はすでに過ぎ去っているがゆえに、希望しうる未来も持たない。彼はただひとり、葛藤をおこしつつある相手である汝としての全世界を、自分の対立者にして
いる。(一八)

現実と本気ではかかわっていないなら、自分と世界は無関係になり、リアルないま・ここという現在がなくなる。すると、思い出すべき過去もなくなる。まだ本気で世界を生きていないから。こうなると、未来もなくなる。これまで本気がかかわってこなかったなら、希望が参照すべき過去がなくなるからだ。

こうして、内面性は自分とまったく切り離された世界の前に立つことになる。ここには、想起の不快もなく、希望の不確かさもない。つまり、時間のもたらす苦悩を克服できたことになる。だから、気晴らしをする者は「最も幸福な者」といえるのだ。ところが、Aは、最も幸福な者は「最も不幸な者」でもあるという。それはなぜだろうか。

ここで、内面性の困難が、自分と世界との自然なかかわりの喪失にあつたことを思い出す必要がある。すると、内面性は、はじめから、現実と本気ではかかわれず、リアルないま・ここという現在をもてず、思い出すべき過去と希望すべき未来がなかったことがわかる。つまり、気晴らしとは、退屈の回避どころか、もともとの自分のあり方、無をくり返しているにすぎないのだ。

こうやって、キルケゴールは気晴らしの理論を自滅させ、Aに「人生はなんと空虚で無意味なのだろう！」と叫ばせる。関係を信頼できなければ、自分と世界とのリアルな関係とともに、現在、

過去、未来という時間の秩序、想起と希望によって向き合うべき意味ある世界を失ってしまう。ヨハンネスやAの異様な生き方は、内面性の困難が無を生きることそのものだと思えるのだ。では、この内面性が関係への信頼を取り戻すとすれば、どのような生き方がありうるのか。この観点から、キルケゴールはBの文章を書いている。

(二) 「社会」からのげまし

『あれか、これか』のもうひとりの主役であるBは、「誘惑者の日記」を含むAの文章を読んでいるという設定だ。Bは書簡体の文章でAに「結婚せよ」と呼びかける。夫婦という一对の関係を、あらゆる社会的な関係とその時間的進展の基礎と考えるからだ。

Aが持続的な関係に入らないのは、恋のはじまりの美しさにのみこだわっているからにちがいない。Bはそう分析し、夫婦関係の美しさを説いていく。

「……」親しい友よ、正直、率直、腹藏なき、理解、これが結婚生活の生命原理であつて、これなくしては、結婚生活は美しくなく、もともとその結婚生活は不道徳である。なぜなら、愛がひとつに結ぶもの、感性的なものと精神的なもの、そこでは分離するからだ。(一九)

ここでいわれている「感性的なもの」と精神的なもの」の分裂とは、外面と内面の分裂と考えればわかりやすい。外部と内部の分裂を利用して関係を演じるのではなく、相手に心を開いてかわれば、夫婦関係は美しいものになる。そうBはうったえるのだ。

では、その美しさとはなにか。

Bにとって、夫婦関係の美しさは「相互理解」にある。この美しさは、恋のはじまりの時のような瞬間的な美しさではなく、時間を通じた美しさを意味する。お互いが理解しあうことは、たえず「忍耐」や「努力」といった、いわば、がまんが必要だからだ。

だから、Bは時間を積極的に生きている。「健全な個人は希望と思い出のなかに同時に生きており、このことによつてはじめて彼の生活は真の内容豊かな連続性を維持する」。相互理解を深めることには、想起と希望のつながりがあり、しかも、その時間は、過去の単純な反復ではなく、忍耐や努力を経た「過去へあともどりしようとはしない」時間だとするのだ。

この時間論を理解するためには、Aが、過去のうれしい経験がいまはないことを苦悩としたことを思い出す必要がある。Bは、この苦しいいまという時間を、忍耐や努力をするあいだし、未来のうれしい経験の条件と受けとめるのだ。その理由は、過去のうれしい経験は困難をがまんして乗り越えることで「もっと」うれしい経験としてなからず反復される、という確信にある。(二〇)

たとえば、過去の相互理解が深まった経験を思い出し、いまの困難に耐えて、相手と理解を深めることを未来にめがけたとすれば、そこから得られた理解の深まりのよろこびは、忍耐の分、大きくなっているはずだ。この経験をまた思い出し、さらなるがまんを通じて理解が深まったとすれば、そのよろこびは、新しい努力の分、もっと大きくなるだろう。

単純なうれしい経験の反復より、苦しみを乗り越えたうれしい経験の反復のほうがよろこびは大きい。がまんがよろこびをさらに大きくする。この認識がBの時間論を支えているのだ。

だから、Bは、銀婚式や金婚式の意味は「最初の結婚時代よりももっと美しい」と言えるかどうかだという。結婚してから忍耐や努力を通じて相互理解を深めていけば、節目のよろこびは、新婚のときより、そのがまんの分、大きくなっているはずだからだ。

Bの時間論は、困難を乗り越えながら、相互理解を「もっと」深めていく。時間は不可逆に進展する。ここに、キルケゴールは、「相互承認」の時間を通じた深まりというヘーゲルの原理を重ねている。だから、Bは、Aがそこに参加するよう、つぎのような世界のあり方を描く。

「結婚する者は普遍的なものを実現する」。まず、夫婦関係のなかで時間を通じた相互理解の感覚を育む。それを土台に、仕事での関係、自分と同じく家庭や社会の責任を担う友人との関係、子どもが生まれれば親子の関係、そういった普遍的な関係のなかで相互理解を深めていく。(二一)

Bにとって、結婚することは、社会全体で時間を通じて相互理解を深める「歴史」という「連続性」につながることもある。「関係は絶対的なものである」をモットーとするBには、相互理解の社会的、歴史的進展としての世界が相関しているのだ。

しかし、AはBのはげましに応えることはできないだろう。Bは、結婚があらゆる社会的な関係とその歴史的進展の土台になるとはいうが、その持続的な関係に入るために必要な、関係への信頼を取り戻す方法については語らないからだ。それを取り戻すことができればAもBのように生きることができるかもしれない。ところが、Bは、Aに必要なこの方法を語らないのだ。

それでも、BはAに対して「私の精神は君の精神と無縁ではない」と共感を示す。自分も「信じたいが私にはそれができない」

という絶望に陥り、「憂鬱は罪である」という「後悔」から自己自身を選ぶことができたともいう。(二三) こうした言い方は、Bは、Aのような内面性の経験があり、そのうえで信仰を得たことを伝える。しかし、信仰をもつことができた経緯は語らない。代わりに、自分が入手したある牧師の説教を置く。この説教は、「神に対していつも正しくない」ということが信仰の入り口だと述べる。

「…」自分はずねに正しくないということを欲求し、確信するときには、あなたは神のうちに秘蔵されているのだ。これがあなたの愛慕、あなたの帰依、あなたの敬神なのだ。(二三)

神に対して正しくないということは、関係を信頼できない「罪」を意味する。内面性はその関係への不信を罪として自覚することが信仰の条件となる。こうやってBはAをあげましている。しかし、ここで『あれか、これか』は終わる。Bの議論はどこか尻切れだ。一方で、Aの生き方がよいとも思えない。わたしたちはAでもなくBでもないという場所に立たされるのだ。

だが、問題ははつきりした。関係を信頼できるかどうか。信仰をどうやってもつことができるのか。これが問題なのだ。そこで、キルケゴールは『二つの建徳的講話』を差し出す。

(三)「信仰」からのあげまし

『二つの建徳的講話』は、『あれか、これか』のBの文章と同じく、Aをあげますような内容をもっている。どのような態度が「永遠なるもの」と関係を結ぶことを可能にするのか。これを論じる

ことで、キルケゴールはAを信仰へとはげまそうとするのだ。

永遠なるものとは「神」を意味する。「神は恒久不変であって、一切のものは変転するのに神はずねに同一である」。恒久不変の永遠なるもの、いわゆる「有りて有るもの」としての神の存在と、変化のなかを生きるわたしたちが関係を結ぶことが、ここでの信仰の意味となる。(二四)

では、信仰とはどのようにして得られるのだろうか。(二五)「信仰を与えるということ、これは不可能である」。信仰は誰かに与えられるものではない。自分自身で神との関係を結ぶのだ。そこで、まず、わたしたち一人ひとりにつきのような態度が求められる。

「…」未来を仕上げてしまった者こそが初めて、全体的に分割されることなく現在のうちにありうるのだからである。しかし、未来はこれに打ち勝つことよってのみ、仕上げられるのである。だが、こうしたことを為すのはまさに信仰にほかならないのである。(二六)

ここでは、未来に打ち勝つことで、過去や未来と分割されない現在において世界と向き合うことができるかとされている。この難解な態度にどのような意味があるのだろうか。

そこで、やはり『あれか、これか』のAの時間論を思い出す必要がある。Aは、希望をつねに「不誠実な案内人」としていた。過去を嘆き、未来を不確かとし、いまこの現在において世界に向き合わない、分割された時間を生きていた。未来に打ち勝つとは、この未来の不確かさの克服を意味するのだ。

しかし、未来の不確かさの克服のためには、想起をつねに「不

「快」と受けとめる態度を改める必要があるだろう。Aが未来を不確かとした理由は、過去のうれしかった経験がいまはないことへの嘆きにあつたからだ。

そこで、キルケゴールは「感謝をこめて受け取られるとき、すべての贈物は善き贈物、完全なる贈物である」とする。「感謝」とは、過去の経験を思い出すときに、そのいまはないことを嘆くのではなく、むしろ、それがかつてあつたことを肯定する態度だ。しかも、この態度は、あらゆる過去の経験に向けられる。

「…」喜びの軽やかな戯れがあなたに目くばせしたとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。「…」人々があなたに不正を働き、あなたを侮蔑したとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。(二七)

Aは、苦しかった経験もうれしかった経験さえも、あらゆる想起を「不快」とした。ここでは、これとはまったく反対の態度が提出されている。うれしかった経験だけでなく苦しかった経験までも、すべての経験に対して感謝をもって思い出すことができれば、神の存在が確信されるとするのだ。しかし、このような人間のあり方は、どうやって可能になるのだろうか。

まず、感謝はくり返さなければならぬ。「信仰は、絶えず獲得されることよってのみ所有され、絶えず生み出されることよってのみ、獲得される」。経験はそのつど新しく到来するため、過去の経験への肯定をゆるぎないものにするためには、くり返しの感謝が必要なのだ。

こうやって、あらゆる過去の経験を肯定できる自分を生み出す

ことができれば、未来に打ち勝つこともできるだろう。これまでの経験は肯定的であつたのだから、これからの経験も肯定的でありうる。そういう気持ちをもって、これから訪れる経験を恐れない自分が生まれるからだ。

こうして、過去を嘆くことなく、未来を不確かとせず、いま・この現実に向きあう、「全体的に分割されることなく現在のうちにありうる」確固とした自分が生まれることになるはずだ。

この人間のあり方が神のあり方に対応する。「私たちの本質が神の本質と等しくなるように」。もし、わたしたちが、過去と未来のすべてを肯定できれば、変化にわずらわされない「永遠なるもの」というべき確かな存在となることができるだろう。ここでは、自分も無、世界も無というAのあり方とはまったく対照的に、すべてを肯定する自分に神の存在が相関している。わたしたちが永遠なるものようになることではじめて、永遠なるものである神の存在が確信されるのだ。

Aの「無」のようなあり方に対して、すべてを肯定する、いわば、絶対的「有」としての生き方を示す。これは完全すぎるほどの人間のあり方といえるが、こうやって、キルケゴールはAを上げまそうとしている。内面性が関係への不信から生まれたことを踏まえれば、信仰とは、いままでも、これからも、どんな関係でも、関係することを肯定する絶対的な信頼の態度なのだ。

こうして、『あれか、これか』のAの内面性とBの社会、『二つの建徳的講話』の信仰という三つの立場が示された。だが、無のような内面性を抱えるAには、信仰はあまりにも高い理想ではないだろうか。また、Bがもっている信仰は、講話で述べられたも

のと同じなのだろうか。Aが信仰を得ることは、Bのように結婚し、社会と歴史を生きることの意味しているのだろうか。こうした疑問も起こってくる。内面性、社会、信仰、三つの関係はそれほど明確でないのだ。そこで、キルケゴールは問題を仮名著作の世界に移し、この関係を整理することを始める。

実存は関係を生きなおす

キルケゴールは、内面性、社会、信仰、この三つの立場を明確にすることで、内面性を、一人ひとりが自分のうちから関係への信頼を取り戻す態度として練り上げていく。実存は、関係に対する悲しみや疎外感を表現するものから、関係を生きなおそうとする人間のあり方となるのだ。

『反復』（一八四三年）は小説仕立て、『おそれとおのき』（一八四三年）は批評というかたちをとる。ここでの書き手たちは、『あれか、これか』でのAの分身として閉ざされた内面性を抱えているが、『二つの建徳的講話』ではげましを受け入れ、「反復」という態度によつて、自分を関係へと開こうとする。

ところが、そう試みることで、内面性が関係への不信から生まれたことが自覚される。それまでの自分のあり方が「罪」ある存在として受けとめられるようになるのだ。

この罪の意識に対するはげましとして、ひきつづく講話の世界では、イエスの「愛」と、その愛によつて関係を生きなおす力強いパウロの内面性が語られる。ここでは、内面性は、ほんとうの自分と世界のかかわりへの「気づかい」として、積極的に評価される。実存は、それまでの自分のあり方の悔い改め、本来的な生き方をめがける態度として位置づけられることになるのだ。

（一）確実なものとしての「反復」

『反復』は、コンスタンティン・コンスタンティウスという人物とその友人の青年という二人の主人公からなる物語だ。この物語は、デカルトの『方法序説』と似て、あらゆる疑いを経ても残る確実な態度を「反復」として示す役割をもっている。^(二八)

ここでわたしたちは、これまで取り出された三つの立場が、それぞれ反復の構造を軸としていたことを思い出す必要がある。

Aは、うれしい経験の直接的な反復を求める態度を苦悩の理由とした。Bは、うれしい経験はがまんを通じて「もつと」というかたちで反復されるとし、この反復を夫婦関係から社会、歴史へと広がる相互理解の進展の基礎とした。

信仰は、心のなかであらゆる過去の経験を感謝して受けとりなおし、すべての未来をも肯定する態度を提出している。

この信仰の反復こそ、真の意味での反復となるのだが、そのことをより明確にするために、キルケゴールは二人の登場人物それぞれに、AとBの反復に対応した実験を行わせる。

第一の主人公であるコンスタンティンは、過去のうれしい経験の直接的な反復が可能かどうかを試す。^(二九)そこで、かつて自分が楽しく滞在したベルリンを再訪する。ところが、同じ下宿に泊まっても未婚だった主人は結婚しており、劇場を訪れても鼻唄だった役者は面白くなく、お気に入りの喫茶店のコーヒーも美味しく感じられなかった。ここで「反復などはまったく存在しない」と結論する。それでも、家に帰れば出かける前と変わらぬ日常が反復されると期待する。しかし、帰ってみると、下男が大掃除をしていて家はごった返しだった。こうして、反復は存在せず、「人

生は流れである」として、コンスタンティンは絶望する。

第二の主人公である青年の実験は複雑だ。青年には恋人がいるが、「彼は最初の日からもう彼の恋愛を迫る」といった様子で、A（誘惑者ヨハネス）と似て、現在を生きたれず、経験が自分とかかわりなく経過するような人物だ。

しかし、それでも、自分の生き方と恋人との関係を改めようとする。あえて恋人の前から姿を消し、その別離の苦しみを信仰の支えによって耐え、このがまんを通じて、恋人との関係が以前よりよいものとして反復されるのを期待するのだ。

そこで、青年はじつさいに恋人と離れてみる。このとき、「すべてを失ってしまった」と苦しむが、旧約聖書、『ヨブ記』の物語を支えにする。それはつぎのような内容だ。

ヨブは厚い信仰をもっていた。神はそれに満足していたが、サタンは疑う。そこで、神はヨブの信仰を証明しようと、ヨブからすべての財産と子どもを奪った。それでもヨブは神を呪わない。神は、今度は、ヨブを皮膚病にして健康も奪った。それでもヨブは神を信じた。そこにヨブの友人がやってきて、これは罰だという。しかし、ヨブは神に対して罪を犯していないという。こうして、神はヨブの厚い信仰を誉め、財産、子ども、健康を返す。青年はこの物語を、ヨブは失った関係を「二倍にして」返してもらったと解釈する。信仰を支えに困難を乗り越えれば、以前より「もっと」よい関係が得られると期待するのだ。

ところが、青年と離れている間に恋人は他の男性と結婚する。この意味での反復もやはり存在しないのだ。

コンスタンティンの実験は冗談のようで、青年の実験は複雑で奇妙だ。しかし、キルケゴールの意図ははっきりしている。現実

におけるあらゆる反復の可能性を挫折させるのだ。

ひとは、うれしい経験の反復を求めるが、その直接の反復も、がまんを通じた「もっと」というかたちで進展する反復も、かならず実現するとはかぎらない。信仰をもってしても、がまんが実際に報われる保証はどこにもない。(三〇)

Aが苦悩の理由としたうれしい経験の直接の反復は、コンスタンティンによって懷疑され、Bが積極的に認めたがまんと信仰による「もっと」うれしい経験の反復は、青年の挫折によって不確実なものとなった。現実には反復を保証しないのだ。

しかし、こうした実験を通じて、真の意味での反復が明確になる。コンスタンティンはこれを「反復の恋」として、「追憶の恋」と比較しながら、つぎのように説明している。(三一)

じつをいえば、反復の恋だけが幸福なのである。反復の恋には、追憶の恋と同じように、期待の不安がない、探検に伴う不安な冒険もない、しかしまた、追憶のもつ哀愁もない。そこには瞬間の至福な誠実さがある。(三二)

かつての恋の反復を現実にと求めれば、うまくいくことへの期待や、困難を乗り越える冒険の気持ちとともに、その試みがうまくいかないことへの不安がある。現実には反復を保証しないからだ。しかし、現実での反復を求めずに、かつての恋を思い出すだけであれば、そういった不安はないといえる。ただし、この「追憶の恋」には、いまはそれが無いという悲しみがある。

一方、「反復の恋」とは、かつての恋について、現実での直接の反復を求めず、それがいまはないことを嘆くのもなく、くり返

し感謝して思い出す態度のことだ。こうやってつねに感謝すれば、かつての恋はいつまでもよいもの、「永遠なるもの」となるはずだ。永遠なるものに触れることが「瞬間」と呼ばれる。瞬間は、過去への嘆きも未来の不確かさもなく、いわば、絶対的に満たされた時だ。だから、反復の恋だけがけっして裏切らない至福の状態だとされるのだ。しかし、この態度にどのような意味があるのか。

反復の恋には、『二つの建徳的講話』での過去と未来のすべてを肯定する態度が重ねられ、この態度が可能になるきっかけが明らかにされている。ちょうど、ひとつの関係への不信がすべての関係への不信を生み出すように、ひとつの関係への肯定があらゆる関係への肯定につながる。そういう考えが反復の恋にはあるのだ。かつての恋はいま失われているとしても、心のなかでそれをふり返り、あのときあのひとが自分に示してくれていたのは、関係することはよいことである、という意味であったと受けとりながら、くり返し感謝して思い出すこと。このことが、たとえ、さまざまな苦しい関係がそれまであったとしても、これをおおって、すべての過去の経験を肯定することに通じるはずだ。(三三)

この態度はまた、すべての未来の肯定でもあるだろう。「ほんとうの反復は前方に向って追憶される」。過去のどのような関係も肯定することができれば、これから先、どんな現実が訪れようとも、他者や社会に恐れずかわる勇氣を得ることになるからだ。

こうして、現実的な反復への期待はすべて退けられ、確実な態度は、反復の恋が示すような内的な反復のみとなった。ここでは、主体はどんな関係も肯定する永遠なるものとなっている。関係に對する絶対的な信頼があるのだ。人間が永遠なるものとなれば、そのあり方に神の存在が相關する。信仰とは神と関係を結ぶこと

だが、それは内的な反復によって可能となるのだ。

ところが、コンスタンティンと青年はこの意味での反復を実現できない。『反復』の結末は複雑だ。コンスタンティンは信仰を理解しても、それを実行しない。一方、青年は、恋人との関係の現実的な反復が叶わなかったあとで、「いまわたくしは反復を得たのです」と言う。しかし、心のなかでかつての恋人と向きあい感謝するものの、その感謝は、関係することの善を教えてくれたことではなく、他の男との結婚によって自分を一人にしてくれたこと、関係することから解放してくれたことに対して向けられる。反復を、むしろ、自分を閉ざす方法として誤解するのだ。

理由ははっきりしないが、二人は反復の手前に止まる。ここでは反復の困難が暗示されているだけだ。このためらしい理由、反復の困難は、『おそれとおのき』を通じて明らかに becoming。

(二) 反復は内面性を「罪」とする

内面性を抱えた人間は、いまは失われたかつて自分を愛してくれた相手を、関係することは善であるという理念を体現した存在として、くり返し受けとりなおし、関係への信頼を取り戻さなくてはならない。しかし、反復の態度には困難がある。

キルケゴールはこのことを伝えるために、信仰にためらう人物をつくりだす。それが、『おそれとおのき』の書き手、沈黙のヨハンネスだ。(三四) ヨハンネスは、旧約聖書、『創世記』における「イサクの燔祭」の物語でのアブラハムの態度を批評する。

あらかじめ整理しておけば、ヨハンネスの考える信仰とアブラハムがこの物語で示す信仰にはすれ違いがある。信仰を、関係からいったん切り離された内面性がふたたび他者や社会へと自分を

開いていく態度とする点は共通でも、それを可能とするために、ヨハンネスは反復を必要とし、アブラハムは反復を必要としない。

(三五) だから、ヨハンネスはアブラハムにとまどう。

キルケゴールは、あえてこのような人物を描くことで、反復を通じた信仰の困難と反復のない信仰のよそよそしさを伝えようとする。しかし、まずは、イサクの燔祭について簡潔に見てみよう。

アブラハムが一〇〇歳、不妊の妻サラが九〇歳のおり、二人は神の約束によって待望の息子イサクを得る。アブラハムはイサクを愛しんで育てた。しかし、神はイサクを燔祭（黒焦げの犠牲の儀式）に捧げよ、という。アブラハムはその言葉に黙って従い、家族やイサク本人にはなにも告げず、イサクを犠牲に捧げようとする。刃物に手をかけ、いよいよイサクを屠ろうとしたそのとき、アブラハムの信仰の厚いことを確かめた神があらわれ、手を掛けるな、と止める。代わりにアブラハムは近くにいた雄羊を犠牲に捧げた。神はアブラハムに子孫の繁栄を約束した。

この物語について、ヨハンネスはつぎのような議論を展開する。

「倫理的に表現すれば、彼はイサクを殺そうとしたのであり、宗教的に表現すれば、彼はイサクをささげようとした」。アブラハムは、息子を手にかける「殺人者」として、家族と社会の倫理にまったく反している。一般の倫理とはげしく対立するこの宗教の倫理に、わたしたちは驚く。

しかし、こうした対立にのみ注目してはいけない。「信仰によってアブラハムはイサクを断念したのではなく、信仰によって彼はイサクを得たのである」。アブラハムは、イサクを神から受けとりなおし、子孫の繁栄を得た。つまり、この物語でさらに驚くべきは、一般の倫理と宗教の倫理との対立どころか、むしろ、結果と

してこの二つが対立しないことなのだ。

どうして二つは対立しないのか。アブラハムは、「あの世において祝福されるだろう」ではなく、「この世において幸福になれるであろう」と信じたからだ。この世の幸福を求めるからこそ、いったんこの世の倫理を停止し（目的論的停止）、そのうえで、この世の幸福を得る。いったん関係から切り離されてまた関係へ。この態度を信仰に不可欠な「二重の運動」と呼ぶ。

こうした議論を通じて、ヨハンネスはまず、アブラハムの態度に自分の考える信仰と共通のものを見る。それが、内面性における信仰の社会に対する優位だ。そこで、つぎの言葉を見てみよう。

信仰とはつまり、個別者が個別者として普遍的なものよりも高くにあり、普遍的なものに対して権能を与えられており、下位に従属しているのではなく、その上位にあるという逆説なのである。しかも注意すべきことに、個別者が個別者として普遍的なものの下位にあつた後に、今や普遍的なものを通じて個別者として普遍的なものの上位にある個別者となるといふふうな逆説、個別者が個別者として絶対者にたいして絶対的な関係に立つといふふうな逆説なのである。(三六)

これは、たいへん抽象的な言い方だが、ヨハンネスの念頭にはつぎのような展開がある。

「個別者」である内面性は、それが自覚される以前には、「普遍的なもの」である他者や社会との関係のなかに齟齬なく住まっていた。その意味で、内面性は普遍的なものの下位にあつた。

しかし、この素朴な自分と世界との調和は、内面性の自覚によって壊れる。アブラハムの一般的な倫理との対立は、たとえば、『あれか、これか』でのAとBとの対立がそうであるように、内面性の普遍的なものとの対立を表現しているのだ。

だが、この経験が、じつは、一人ひとりの内面性に関係への信頼があつてこそ、他者や社会の存在に意味があることを教える。AにとってBの重視する普遍的なものはまったく意味をもっていなかった。普遍的なものとの対立し、個別者となる経験が、世界があつて自分があるのではなく、自分のなかの関係への信頼が世界の存在を支えるという「逆説」を自覚させるのだ。

だから、内面性において「絶対者」である神と関係を結ぶことが、普遍的なものとの関係を結ぶことに先立つことになる。

「…」信仰の逆説は、個別者が普遍的なものよりも高くにあるということであり、「…」個別者が絶対的なものに対する彼の関係によって、普遍的なものに対する彼の関係を規定するということであつて、普遍的なものに対する彼の関係によって、絶対的なものに対する彼の関係を規定するということではない。(三七)

一人ひとりのうちに関係に対する信頼が生きていてこそ、他者や社会との関係は意味をもつ。この点で、内面性における信仰が普遍的なものに対して優位にあるのだ。

「信仰は最初の直接的なものではなくて、後にあらわれる直接的なものなのである」。世界との対立を抱えた個別者となつてはじめて、世界の存在を支えている根拠である一人ひとりのうちから、

関係への信頼を問い直すことができる。これは、あの世への期待ではなく、現実に向きあう態度だ。いったん関係から切り離されてまた関係へ。この「二重の運動」が信仰といえるのだ。イサクを手放すことでイサクを得たアブラハムの態度は、一度は素朴な自分と世界との調和から切り離された内面性が、ふたたび他者や社会へと開いていく態度の表現だといえるだろう。

しかし、ヨハンネスは、「わたしはその身になって考えることはできない」として、アブラハムの態度に、自分の考える信仰とは異なつたものを見る。それが、「アブラハムは罪によって個別者になつたのではなかつた」という点だ。

この物語では、アブラハムは、「神に選ばれし者」として、神をつねに信じていることになつていく。はじめから関係に対する絶対的信頼があつたうえで、普遍的なものに對立する個別者となる。いわば、「愛すればこそ」イサクを犠牲に捧げているのだ。

ここがヨハンネスには理解できない。というのも、普遍的なものとの對立して内面性を抱えること、イサクを手放すようなことは、関係に対する不信、「神に対して正しくない」という「罪」を意味すると考えるからだ。(三八)

ここで、ヨハンネスは反復の立場からものを考えている。「罪は最初の直接的なものではない、罪は後にあらわれる直接的なものである」。反復において、かつて自分を愛してくれたひとをかけたえのない存在として受けとり直せば、その差し延べられた手を拒否してしまつた理由が反省されるだろう。このとき、それまで自分の抱えていた関係への不信がこのひとを信じさせなかつたのだ、というかたちで、内面性が罪として意識されるはずだ。ここから考えれば、普遍的なものに對立して、内面性を抱えたこと、イサ

クを犠牲に捧げるようなことは罪となるのだ。(三九)

ところが、アブラハムは、あらかじめ神に対して正しく、それでいて、個別者となり、しかも、普遍的なものへとふたたびかわる。このように、最初から信仰を自負でき、反復によって関係への信頼を取り戻す必要がなく、もちろん、罪の意識もない人間に対して、ヨハネはよそよそしさを感ずるばかりだ。(四〇)

逆にいえば、ヨハネは、ふつうの人間が信仰の運動をするためには、反復が必要であり、内面性に対する罪の意識にぶつからざるをえないと考えている。そして、その反復、罪の意識が過ぎの問題を生むとわかっているからこそ、信仰にとまどうのだ。

内面性を罪とすれば、かけがえのない相手さえ信じられなかったほど自分の閉じこもりの罪は深いのだから、これからも誰も信じることはできない、という諦めが生まれる。こうなれば、関係へと自分を開くことはさらに困難になってしまうのだ。(四一)

アブラハムはこの問題にはまったく答えられない。そのため、ヨハネは信仰をもちたくてもてないままにとどまる。そこで、キルケゴールは旧約聖書の世界から新約聖書の世界へと議論を進める。同時期の講話の世界では、パウロとイエス・キリストのあり方を軸に、ヨハネへのはげましが行われることになる。

(三) 「気づかい」としての内面性

『反復』と『おそれとおのき』と同時期の建徳的講話には、『三つの建徳的講話』(一八四三年)、『四つの建徳的講話』(一八四三年)、『二つの建徳的講話』(一八四四年)がある。

なかでも、『三つの建徳的講話』は重要だ。(四二)ここでは、パウロがイエスを前にしている場面が想定されている。キルケゴール

はこの関係のなかに、あるべき信仰のかたちを見いだし、そうすることで、沈黙のヨハネ『反復』のコンスタンティンや青年も含めて)をはげまそうとしている。

では、そのはげましはどのようなものだろうか。まずは、内面性に対する新しい位置づけについて見てみよう。内面性は、たんに反復を通じて罪とみなされるだけのものなのだろうか。ひとが素朴な直接性を失い、内面性を抱えることには意味があるはずだ。

そこで、これまで考察の中心であった内面性は、「内なる人」と言いなおされ、「内なる人を強くす」という標語のもとでその積極的な意味が取り出されることになる。

この標語は、パウロの「たといわたしたちの外なる人は滅びても、内なる人は日ごとに新しくされていく」という言葉をもとにする。絶対的な関係への信頼をもって世界とかかわるために不可欠な態度として、パウロの内面性が論じられるのだ。

パウロは、もともとユダヤ社会の一員としてキリスト教徒を迫害させたが、イエスの幻に出会って回心し、キリスト教徒となった。それまで自分が生きてきた社会からの逸脱という点では、パウロは内面性を抱えたといえる。しかし、パウロは、関係を生きなおした。迫害され、処刑されるかもしれない身となっても、自分を捕らえた者たちを憎まず、教団の人びとを心配した。ここには、自分の死さえも恐れず関係を信じつづける力強さがある。

キルケゴールは、こうしたパウロのあり方に内面性の新しい意味を見いだす。それをまず、これまで生きてきた自分と世界とのかわりへの根本的な疑問の投げかけとする。

世界は人間にとって、何を意味し、そして人間は世界にと

つてなにを意味しなければならぬのか、人間自身が世界に属していることよって人間のうちにあるすべてのものが、人間にとつて何を意味しなければならぬのか、そしてそのものの中にある人間が世界に対して何を意味しなければならぬか、こうした気づかいが人間の魂の中で目覚める瞬間において初めて、そのときに初めてこの気づかいの中で内なる人が現れるのである。(四三)

ここでの人間と世界とが相互に属しあうイメージは、これまで見てきた、自然な欲念と対象との相関関係、わたしたちが普遍的なものに齟齬なく住まっているあり方をもとにしている。(四四)この素朴な直接性に疑問を抱く態度が「気づかい」と呼ばれる。(四五)気づかいは、わたしたちをふいに襲う「不安」や「無力」の気のなかであらわれるとされる。このような気分は、現実のなかで「繁栄」を謳歌する者にも、「不運」を噛みしめる者にも等しく訪れる。たとえば、恵まれた者もつぎのように無力を感じる。

彼を、恵まれた者をよく見て欲しい。「……」泰然と天下を睥睨していたはずの彼が、なぜ時折り無力になるのだろうか。あるいは権力を持ちながらも、何のために権力を持つているかを知らないとは、——静かなるひとときに戦慄するということではないだろうか、無為の瞬間に無力になるということではないだろうか。(四六)

問題は繁栄や恵まれていることそのものではない。その境遇の意味だ。あるときふと、自分は「何のために」恵まれているのか

と無力の気分にとらえられる。この気分は、自分の境遇の意味を「知らない」ということを教える。不運の者もまた、自分は「何のために」苦しむのかという不安に襲われ、その意味を「知らない」ことに気づくことがあるだろう。

こうした気分を通じて、素朴な直接性から一歩引いた自分、単独化された内面性が生まれるはずだ。しかし、そこには、悲しみや疎外感ではなく、自分と世界とのかかわりの意味を「知らない」からこそ了解したい、という思いがある。内面性を抱える経験は、この気づかい、生きる意味への配慮に結びつくのだ。

一方で、ふだんのわたしたちは、不安や無力の気分に襲われることを避ける。キルケゴールは、このあり方を、「自分自身」を「世界によって所有させている」とする。素朴な直接性を生きるふだんのわたしたちは、恵まれていようと不幸であろうと、自分と世界とのかかわりの意味を知らず、その無知を隠蔽するように、興味あるものに心を奪われているとするのだ。

自分自身が世界によって所有されている。「気晴らしのうちに、彼の魂と、理解し意欲する彼の能力は、霧のように消えてゆき、焰のように消え去る」。こうした考え方には、『あれか、これか』でAが生きた「無・興味あるもの」、「退屈・気晴らし」の相関関係が重ねられている。

ここで、キルケゴールは議論の枠組みを少し変えているのがわかる。これまで、内面性は、自然な関係への信頼を失った困難なあり方とされてきたが、いまや、素朴な直接性のほうが問題となっているのだ。その理由は、『おそれとおののき』で示されたように、内面性を経験することで、自分のなかに関係への信頼が生きていてこそ世界がある、と気づくことができる点にある。そのた

め、素朴な直接性は、自分自身というこのすべての根拠に気づかない無自覚な状態として位置づけられるのだ。

こうして、気づかいは関心を自分自身に向けなおす態度となる。ふだんのわたしたちが、世界のほうに関心を向けて自分自身を見失ってしまったのなら、このあり方に疑問をもつことは、関心を自分自身へと向けなおす態度につながるからだ。

では、自分自身への気づかひによって、わたしたちはなにを得るのか。そこで、キルケゴールは、キリスト教の霊(聖霊)の概念を重視する。パウロは、「神の御霊によって強力に内なる人を強くされていた」。霊とは、神によって息を吹き込まれ、後押しされていることを意味する。気づかひを、自分のうちに霊という神の「証し」を見つける態度とするのだ。

この態度を神秘的に考える必要はない。キルケゴールは霊を、ほんとうの欲望のように考えている。「強くすることをいかなる人も自分自身に与えることはできない」。欲望は自分でつくりだすとはできない。それは到来し、わたしたちをうながす。霊が神によつてあと押しされることであるなら、それは、関係を絶対的に信頼しよううながされることを意味する。証しとは、自分の欲望を関係に対する信頼として受けとりなおすことなのだ。

「∴」人間を愛し、この愛によっていわば神を愛すること
を学んだだけの者、そうした者の訓育はまだ不完全なもの
にすぎないだろう。しかし、神を愛し、そしてこの愛のう
ちで人を愛することを学んだ者は、内なる人を強くするで
あろう。(四七)

パウロは、証しがあつてこそ、死さえも恐れず他者や社会とかかわることができたといえる。関係を絶対的に信頼することが、欲望の意味であり、そのうながしにしたがつた自分をもとに世界を生きなおす。この態度が、キルケゴールにとっての信仰、内面性を抱えた人間が関係へと自分を開いていくことなのだ。

だから、キルケゴールはこういう。「喜びと悲しみも、不運と不幸も、苦痛と勝利もみな内なる人にとつては贈物なのである。なぜなら彼にとつては、贈り給う者こそが最も大切なことだからである」。繁栄のなかにいる者が行うほどこしは、貧しい人びとに負い目を与えて支配するためではなく、関係への信頼という理念を強めるためにある。(四八)不運のなかにいる者は、不幸な境遇にあつても関係を信頼できるかどうかを試されている。あらゆるもの、あらゆる境遇の「何のために」は関係への信頼にある。だから、キルケゴールは、すべてを神からの贈物とするのだ。

しかし、なぜこのようなことが言えるのか。それは、わたしたちが反復を通じてなにを自覚すべきかと深くかかわっている。

(四) 反復は内面性の罪をおおう

内面性に気づかひという積極的な意味があるように、反復にも、内面性を罪として受けとめること以上の意味があるとキルケゴールは考える。それは、イエスの「愛は多くの罪をおおう」という態度に重ねられ、つぎのように説明されている。

愛は人間の完全さを奪い、そして、その人間がこのとき、
吝嗇で物惜しみしようとすれば、愛はその人間につらくあ
たるのである。しかし、愛はまた人間の不完全さ、人間の

罪、人間の悲しきをも奪うのである。愛は人間からその強さを奪うが、しかしまた人間の苦悩をも奪うのである。(四九)

ここでは、『ヨハネ福音書』の「姦通の女」や『ルカ福音書』での「罪ある女」が念頭に置かれている。こうした物語のなかで、イエスは、罪ある者を裁こうとするパリサイ人たちに対して、彼らの誇る完全さを戒める。一方で、罪を自覚し、それを悔いる者たちには、その不完全さを赦す。このイエスのあり方が「愛は多くの罪をおおう」という言葉の意味となる。

ここには反復の態度が重ねられている。キルケゴールにとってのイエスとは、かつて自分を愛してくれた人物が、関係することは善であるという理念を体現した存在として受けとりなおされた姿だと考えるのがいい。この反復のなかで、閉ざされた内面性は、かけがえのない相手を拒否してしまった理由を考え、それまで関係を信じられなかった自分のあり方を罪とする。しかし、キルケゴールは「自分の不完全さのことばかり斟酌しようとする者は愛していない」という。反復には、罪の苦しきをもおおうほどの意味があるとして、沈黙のヨハネスを上げますのだ。

では、罪をもおおうイエスの愛とはなにを意味するのだろうか。キルケゴールは、パウロがイエスを前にとった態度を思いながら、「最初の愛」の状態をふり返る。反復には、関係への不信を生きていた自分を罪とするだけではなく、そのもつと以前、関係を信じていた自分の状態をふり返る役割があるとするので。

この状態は、「父の愛」のうちにいたあり方、養育者との愛情関係にいたあり方だといえる。反復は、関係することの善に反していた自分のあり方よりもさらに深く、その罪をおおうように、関

係することの善のうちにいたあり方にまでふり返ることをうながす。これが愛は多くの罪をおおうということの意味なのだ。しかし、このようなふり返りとはいったいどのようなものだろうか。キルケゴールはそれを実際に、つづく『四つの建徳的講話』で行っている。旧約聖書、『創世記』での楽園におけるアダムと神との関係に、幼い頃のわたしたちと養育者との関係を重ねるのだ。「世の始まりの日々に起こったことは、あらゆる世代において、そして単独者において繰り返される」。アダムのように、わたしたちも関係への信頼を生きていたはずなのだ。

アダムには（何処から万物は来たのか）と問う時間もなくただだろう。なぜなら、それは瞬間のうちに差し出され、また、その贈物それ自身が、受け取る者のうちに与える者に関する問いを呼び起こすことがないような仕方、差し出されていたからである。(五〇)

ここでは、赤ちゃんに食べ物くり返し出し出される様子が重ねられている。「万物はかつては、見えるがままに有るものであった」、「信頼が万物のうちにあった」。幼い子どもは疑いを知らずに世界とかかわる。この態度を支えるのは、神がアダムにそうしたように、養育者による子どもへの世話のくり返しだといえる。

たしかに、アダムにとっての神の愛、子どもにとっての養育者の愛は当人にとっては「万物のうちに気づかれぬまま」だろう。しかし、いまふり返ってみると、わたしたちは、養育者とのかわりを通じて関係への信頼を育み、世界に対して安心してかわっていたといえるのだ。

このことは、わたしたちが、うれしい経験の純粹な反復、がま
んを通じた「もつと」というかたちでの反復を求めることが可能
になった理由を考えることでもはつきりする。養育者によるくり
返しの世話がなければ、たとえば、大人になったわたしたちが美
味しい食べ物を何度も味わいたいと思うことはできないだろう。
また、世話を通じた愛情の確信は、養育者の不在という苦しみを
耐えられるものにする。わたしたちが大人になって、がまんを通
じて他者との関係を良好にしようと努力できるのも、養育者との
愛情関係が原型になっているといえるのだ。

養育者とのかわりを通じて、関係を信頼するよううながされ、
それを自分の欲望として生きていたこと。このことが、わたした
ちがいま生きているあらゆる現実的な行為の土台となっている。
だから、キルケゴールは、すべてを神の贈物とし、あらゆるもの、
あらゆる人間的な境遇の意味を関係への信頼とするのだ。

「∴」おのれの魂の裸の状態でこの世にやって来る者は、
それでもおのれの魂を所有している、つまり、おのれの魂
を、やがて取得されるべきものとして所有しているのだ。
つて、やがて所有されるべき何か新しいものとして自分の
外部にもっているのではない。(五二)

関係を絶対的に信頼して生きることが、自分を永遠なるものに
すること、確実な魂の取得でもある。(五二) 反復を通じて、わたし
たちは、この取得すべき魂、関係への絶対的信頼のうちにある自
分をすでに所有していたことに気づく。だから、キルケゴールに
とつて、魂の取得とは、「その全体が一つの反復」、もともとの自

分のあり方へたち返ることとなるのだ。

その人生において道を踏みはずし、内面的なものの代わり
に外面的なものを取りはしたものの、また、その魂がさま
ざまに世の中に巻き込まれはしたものの、それでもなお内
なる人を強くされた自分の神のもとへ帰り、それによって
内なる人となって再び新生したという者こそ幸いである。
(五三)

内面性は、自分と世界とのかわりの意味を了解しようと欲し、
自分自身のほうから関係を生きなおそうとする気づかいとしてあ
る。その気づかいを支えるのが反復だ。反復は、関係への不信を
罪とするだけでなく、それをおおうように、関係を絶対的に信じ
ていたあり方を想起させる。このことが、いわば、ほんとうの欲
望をもとに、自分の閉じこもりを開き、世界とのかわりをふた
たび信頼のもとに生きなおそうとする態度を生むのだ。

内面性は、関係に対する悲しみや疎外感ではなく、これまで生
きてきた素朴な直接性からいったん自分を切り離し、自分のほう
から世界とのかわりの意味を了解したい、という思いを抱く。
この気づかいに応ずるように、反復が、関係への信頼にもとづく
自分と世界とのかわりを示す。実存は、自分から欲望を自覚し、
関係を生きなおす人間のあり方として位置づけられるのだ。

ここには、新しい哲学的な視点がある。キルケゴールは、これ
までの哲学では主観と呼ばれていたものを内面性とし、反省と呼
ばれていたものを反復とすることで、世界を一人ひとりのうちに

ある関係への信頼という原理から自覚しなおそうとするのだ。哲学的な反省以前と反省以後では、わたしたちのあり方が変わってくる。これが、実存が生きなおしであることの意味なのだ。

実存とは、素朴な直接性では見失われている関係への信頼というあらゆることごらの意味を、自分自身という場所（内面性）から、かけがえない相手との関係を反省すること（反復）を通じて、自覚していく哲学的態度、「実存という方法」だといえる。キルケゴールはこの態度に信仰の意味を見いだす。なぜなら、関係への信頼こそ、「愛」の宗教、キリスト教の本質と考えるからだ。

こうして、キルケゴールの哲学の基本的なまえははっきりした。しかし、『おそれとおののき』の沈黙のヨハンネスは、そう簡単にはげまされないだろう。というのも、反復を通じてほんとうの生き方が関係への絶対的信頼だとわかるなら、これがかえって、それまでのわたしたちのあり方を、父の愛、養育者の愛を忘却してきた罪として自覚させることになるからだ。^(五四) この罪の意識が、これほどまでに自分の閉じこもりはひどい^(五四)のだから、これからもけつして関係に開くことはできない、^(五四)というかたちで、さらに関係を信じられなくさせる恐れがあるのだ。

本来性が、かえって自分の非本来性、「神に対していつも正しくなかった」ということを際立たせる。ヨハンネスは決定的にはげまされず、やはり罪の意識に苦しむことになるのだ。

こうして、キルケゴールは、ここで得られた関係への信頼という原理が、哲学を刷新する視点だと意識しつつ、この自覚がもたらす罪の意識の深まりを問題にしていくことになる。

実存による世界の構成

実存は、関係を生きなおそうとする人間のあり方となった。このことは、たんに新しい生き方へのうながしではなく、関係への信頼という原理から、自分と世界との関係をつかみなおす理論的な考察を生む。この実存という方法による世界の構成を示すのが『哲学的断片』（一八四四年）と『不安の概念』（一八四四年）の役割だ。『哲学的断片』では「生成」と「信仰」、『不安の概念』では「不安」という概念によって、自分と世界とのかわりがこれまでになく理論的に考察される。

考察が進めば進むほど、著者たちと読者は、それまでの自分のあり方がいかに関係への信頼という原理に無自覚だったかに気づくようになる。こうした、いわば「真理」に無自覚な、「非真理」のうちにある人間のあり方が、「罪」と呼ばれる。これらの著作は、実存的な世界の構成を精緻に組み立てることで、それまでの自分のあり方の罪を深く自覚させる構造になっているのだ。

しかし、この自覚がかえって、関係へと自分を開けなくする。^(五五) この苦悩をはげますべき講話の世界も、罪の自覚から信仰を鼓舞するようなものが多い。なかでも、『想定された機会における三つの講話』に収められている「埋葬の機に」では、罪の意識に押しつぶされそうになる人間を「死」の恐れによって信仰へとうながす差し迫った議論が展開される。

ここでの仮名著作と講話のやりとりが示すのは、罪と死の実存とすべきものだ。人間の不完全さと有限性とを深く自覚することとが、ほんとうの生き方に結びつく。そういう考えがここにはある。しかし、「自分の不完全さのことばかり斟酌しようとする者は愛していない」。キルケゴールは、この罪と死の問題を乗り越える

ように、実存についての思考をさらに練り上げていく。

とはいえ、ここでは、『哲学的断片』に示された実存による世界の構成、キルケゴールの認識論というべきもののみを見ておこう。

(一)「生成」と「信仰」による世界の構成

『哲学的断片』の書き手、ヨハンネス・クリマクスは、講話の世界の議論を受けて、関係への信頼という原理が、一人ひとりの内面性においてどのようなようにはたらき、世界の存在を支えているかを明らかにしようとする。^{五〇} というのも、講話で示されたように、幼い頃のわたしたちには関係に対する絶対的な信頼があった、とするだけでは、たんなる理想かもしれないからだ。

そのため、ヨハンネスは、いま目の前に広がり、未来から過去へと連続していくこの世界のあり方そのものを問題にし、そうした世界が成立するためには関係への信頼という原理が不可欠であること明らかにしようとする。ここでは、あえて懐疑論的な議論も展開されるため、内容は複雑になるが、その核は、目の前の事物をひとつ見ることにも、関係への信頼を認めることにある。

それでは、この著作の「間奏曲」という部分で展開される「生成」と「信仰」という概念による世界の構成の議論を見てみよう。

ヨハンネスの議論はつぎのように展開する。

世界は、現在の相だけで存在するのではない。来たろうとする「未だないもの」が現在に存在するものとなり、現在に存在するものが「過ぎ去ったもの」となっていく。世界とは、このような時間を通じた変化をそのつど抱えながらも、持続するひとつの存在としてあるはずだ。

生成はこのうちの「変化」を、信仰はこのうちの「持続」をあ

らわす概念だ。しかし、これらは世界のあり方のみを示すのではない。世界のあり方は自分のあり方に相関する。世界はそれ自体であるのではなく、わたしたち一人ひとりのうちに、それをかたちづくる態度があるのだ。だから、生成と信仰は、自分と世界との相関関係にかかわる。まずは、生成から見ていこう。

生成とは「ないもの」から「あるもの」への変化だといえる。世界がはじまるその源泉には、いつでもそこから存在が到来する未だないものがあるはずだ。しかし、それは未知なるものである以上、無数の可能性としかいえない。だから、この変化は、「可能性から現実性への移行」、いかようにもありうる無数の可能性から、ひとつの現実が生まれることだといえる。

このような世界のあり方に対応するわたしたちの態度が、無数の可能性のなかからひとつの現実を生じさせようとするめがけだといえる。というのも、たとえば、わたしたちがいま行っている行為は、そう行為する可能性だけでなく、そう行為しない可能性も含めて、無数の可能性のなかから、ひとつの現実を到来させていることだといえるからだ。

しかし、生成の概念だけでは、持続する存在は説明できない。

ヨハンネスは、わたしたちがそこに目を向け、現在に事物を知覚している場面を例に、この問題をつぎのように説明する。

いま目の前に星を見ているとする。これを生成のみで説明すれば、いまこの瞬間の知覚に与えられる星の存在のみが確実で、この瞬間の一瞬前、たったいまには無数の可能性しかなかったことになる。生成の論理にしたがえば、現実はずねに無数の可能性から生まれる、としかいえない。星はこのようではなかったかもしれないと疑えてしまうのだ。また、この瞬間の一瞬先、つぎの瞬

間にも無数の可能性しかない。現実はまだ到来していない。星はこのようにありつづけないかもしれないのだ。

つぎの瞬間になって、知覚に星の存在が与えられたとしても同じことになる。確実なのは、そのつど、いまこの瞬間の知覚に与えられる存在のみとなってしまうのだ。

「あたかも内省が知覚の手から星の存在を奪い取ってしまったかのような状況である」。生成は、そのつどの直接的知覚に与えられる存在しか確実としない。たったいまの存在やつぎの瞬間の存在は直接には知覚できないわけだから、これは、直接的知覚は「欺くことがない」とする厳密な態度でもある。

しかし、こうなると、星のようなゆるぎなく存続すると思われる存在さえ不確かとなる。あらゆる存在がそのつどの直接的知覚の断続的な流れでしかなくなってしまうのだ。

にもかかわらず、わたしたちは持続的な存在を受けとっている。そのためには、わたしたちのうちに、持続的な存在に対応する態度がなくてはならない。ここに、信仰の役割がある。

信仰の目は、一方では事態が別ものにもなりえたという可能性をはっきりと認めているながら、他方では、やはり生成してきたとおりの現実相こそ、疑いもなく最も確定的なものであるとして受け取るのである。(五七)

信仰は、持続的な存在がもつ疑わしさを認めつつも、かつて生成によって与えられた直接的知覚の確実性を想起によって保ち、過去から未来へと信じようとする。これまでもこうあったはずだから、これからもこうありつづけるであろう。こういう態度で過

去と未来の存在の不確かさを乗り越え、持続的な存在を信じるのだ。これを先ほどの星の例に重ねるとつぎのようになる。

いま目の前に星を見ているとする。しかし、たったいまの過去には無数の可能性しかないと思えることができる。それでも、いまこの瞬間の一瞬前、たったいま与えられた星の直接的知覚の確実性を自分のなかに保持しているのなら、この存在の過去の持続性を疑う理由はなくなるだろう。

いまこの瞬間の一瞬先、つぎの瞬間の未来にも無数の可能性しかないと思えることができる。それでも、たったいまの過去に対してそうであるように、いまこの瞬間に与えられる星の直接的知覚の確実性も保持しようとしているのなら、この存在の未来への持続性を疑う理由はないはずだ。

信仰と生成は互いに相関・相即の関係にあり、ともに、止揚をへた「存在」の規定に、言いかえれば「過ぎ去ったもの」と「来るべきもの」とにかかわる。また現前するものについては、それが止揚をへた「存在」の規定に照らして生成してきたものであると理解、把握されるかぎりにおいて信仰と生成の次元に属するのである。(五八)

生成と信仰が組み合わさることによってはじめて、現在に目の前にあるものを、そのつどの断続的な直接的知覚ではなく、過去から未来へと持続するひとつの存在として受けとることが可能となる。このことは同時に、そのつどの直接的知覚に与えられる存在を、同じひとつの持続的な存在のそれぞれの側面として受けとることが可能になることもある。

生成と信仰が支えあうことで、個々のめがけから与えられる確実性は想起によってひとつの持続した存在という信念にまとめられ、この信念を背景にした個々のめがけが生まれる。これに相關するかたちで、つねに新しい相があらわれ、それが過去から未来へと連続していく、といった具合に、時間の変化を通じて持続するひとつの存在というものが成立するのだ。

しかし、ヨハンネスの考察にはまだ先がある。「生成への移行は自由によって行われる」、「信仰は自由の行為である」。生成と信仰は、「自由」によって可能となるとするのだ。この自由とは、いわゆる自由意志ではなく、「霊」を受けとって世界とかわることを意味する。ヨハンネスは、関係への信頼が世界の構成の根拠となっていると考えるのだ。

ここで、『あれか、これか』のAが提出した、「希望すべきものを想起する」、「想起すべきものを希望する」という時間論をふり返ってみよう。くり返し、うれしい経験を想起し、めがける。この欲望の反復の構造が時間の本質だった。めがけと想起からなる生成と信仰は、この構造を下敷きにしている。

たとえば、赤ちゃん「ちようだい」をするとき、かつてあったものが、これからありうるものと持続した「同じもの」として、現在に、求められているはずだ。ここにはすでに、希望と想起の統一が、生成と信仰による世界の構成がある。もちろん、厳密に言えば、Aが指摘したように、過去のものはいま存在せず、それが未来に反復される保証はない。また、生成の論理のみで考えれば、過去の存在も未来の存在も不確かさはらんでいる。にもかかわらず、子どもはこのようには疑っていない。時間の断絶や不確かさを超えて、持続するひとつの同じものを欲している。

この態度が可能になる理由は、養育者との関係にあるだろう。くり返しうれしい経験がそこから到来する出どころとして養育者を信頼していること、つまり、子どもにとつての最初の世界である養育者を、持続的なひとつの存在として受けとめていることが、過去にあったものが未来にも反復されると信じ、この同じものを現在にめがける行為を可能にしているはずなのだ。

だから、存在の持続性を説明する概念が「信仰」と呼ばれている。持続性を生み出す態度は、養育者への信頼が可能にしているといえるが、その信頼は養育者のくり返しの世話が可能にしている。言いかえれば、父の愛によるくり返しの世話がなければ関係への信頼は生まれにくいからだ。

一方、生成についていえば、瞬間的な気晴らしをめがけることもまた生成だといえるだろう。生成と信仰はたしかにお互いを支えあうが、関係への信頼という原理は信仰の本質であり、信仰にもとづいた生成が、自由による生成だといえるのだ。

信仰と信仰にもとづく生成によって、ばらばらの存在の流れではなく、変化をはらみながら持続する存在が構成される。自由による世界の構成は、あらゆる存在に、目の前の事物ひとつにも、関係への信頼という原理が生きていることを明らかにするのだ。

こうやって反省を深めることではじめて、わたしたちは、関係への信頼という世界の意味を自覚することになる。しかし、この自覚は同時に、それまでのわたしたちが、いわば、「真理」に無自覚だった「非真理」の状態であったことの自覚でもある。これまでの自分に関係への信頼という原理を見失っていた。このことでの自覚は、「神に対していつも正しくなかった」という「罪」の自覚でもあるのだ。

『哲学的断片』の役割は、ふだんのわたしたちが見失っている関係への信頼という原理を明らかにすることにあるといえる。一方で、同時期の著作である『不安の概念』では、その原理に気づかないわたしたちの様子、あるいは、誤った欲望や誤った世界の意味の受けとりに翻弄されるようなわたしたちのあり方が描かれることになる。「不安」とは、自分の欲望と世界の意味とを、はっきりとは受け取れていないわたしたちのあり方を意味するのだ。しかし、この考察については、つぎの機会に扱うことにしたい。

セーレン・キルケゴールの著作からの引用は、邦訳、『新版原典全集』(Soren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-55, København: Gad Forlag 1997-2013)の順に示す。邦訳のページ数は漢数字、全集版のページ数は略号(SKS)、巻数、ページ数の順に示す。邦訳にはこちらで手を加えた部分もある。

- (一)「2 野の百合と空の鳥から何を学ぶか 三つの講話」柏原啓一／後藤嘉也訳、『さまざまな精神における建德的講話』、『キルケゴールの講話・遺稿集3』新地書房、一九八〇年所収、二五五頁。SKS, 260
- (二)キルケゴールの著作活動そのものが、「弁証法」、二つの対立する立場のやりとりのかたちをとる。しかし、たとえば、ヘーゲルの弁証法のように対立を止揚する立場が生まれるわけではない。二つを統一する中間項、媒介は存在しない。それでも、信仰をもてない立場(反)と信仰の立場(正)は、お互いを理解しようと歩み寄り、最終的にはびつたり背中合わせになるまで近づく。これが、『死にいたる病』と『キリスト教の修練』との関係となる。
- (三)著作活動を「通し」でたどる理由は、すべての著作が、キルケゴールが婚約を破棄した女性、レギーネ・オルセン(一八二三-一九

〇四)に向けて書かれている点にある。ただし、この論考では、「レギーネ事件」の文脈は注に置くことにした。その理由は、キルケゴールのこの行為に対して反感や違和感を強く持つてしまうことで、その哲学の原理的考察が見えにくくなる可能性があるからだ。

(四)「実存」(Existents, Existens)は、『あとがき』に頻繁に登場するキーワードだ。その意味は、さしあたって、いったん世界(他者や社会)から切り離された人間が、自分のほうから関係への信頼を取戻し、世界(他者や社会)へとかかわろうと努力する態度だといっておこう。この意味に注目するなら、実存は『あとがき』の以前と以降の著作にまたがって生きている概念として考える必要があるだろう。

まず、『イロニーの概念について』や『あれか、これか』での「内面性」という概念は、この実存という態度の土台となる関係に対する悲しみや疎外感、そこから生まれる個や主体の自覚を表現する。実存はまず関係に閉じた存在としてあるのだ。だが、内面性は、『反復』で提出される「反復」という方法によって関係へと開こうとする。ところが、そう努力すればするほど、それまでの自分が関係を信じられなかった罪が自覚される。このとき実存は、かつてのあり方を罪として悔やみ、そのことにかえって、自分を関係から閉ざしてしまう。

そこで、講話の世界は、罪の意識に押しつぶされそうな実存に対して、自分自身をうながす欲望として、ほんとうの欲望として、関係へと開いていく力があることに気づくようはげます。『あとがき』以降の著作である『死にいたる病』での「精神」という概念は、この欲望を自覚した人間のあり方を意味する。

著作の全体がふれ幅であるように、そこで描かれる人間のあり方も、実存という概念も、閉じたり開こうとしたりをくり返す。だから、実存とは、キルケゴールがその著作活動を通じて考えつづけた人間のあり方、関係から切り離されてまた関係へと運動を総合

するキールワードとして位置づけたほうがいいはずだ。

(五)『国家』は、このやりとりのある第一巻ののち、善のイデアの議論へと進む。しかし、この展開はキルケゴールにとって「プラトンの」だ。真に「ソクラテス的」といふべきものは、イデアという究極の目標や答えに進まず、あれか、これかのやりとりをくり返し、無知の知をうったえるソクラテスにある、とキルケゴールは考える。

(六)『キルケゴール著作集 第二十一巻、イロニーの概念(下)』飯島宗孝他訳、白水社、一九六七年、一七八頁。SFS1, 298

(七) ソクラテスはもちろんキリスト教を知らない。しかし、キルケゴールは、ソクラテスを「神の使者」とし、イロニーを信仰への「道」とする。パウロが律法の外面性に対して、「心の割礼」を打ち立て、ルターがそれまでの教会権力に対して「心の義」をぶつけていく。こうした流れの土台として、ソクラテスの内面性を位置づけるのだ。

(八) 一八四一年、『イロニーの概念について』を大学に提出したキルケゴールは、その数か月後に、婚約者レギーネ・オルセンに指輪を送り返す。三年のあいだ恋い焦がれて婚約にこぎつけたにもかかわらず、それから約一年後の理由も告げない一方的な婚約破棄だった。キルケゴール本人はその理由について沈黙したが、信仰のないまま関係を生きなければならぬ内面性の苦悩が、この事件を引き起こしたともいえるかもしれない。

(九)『あれか、これか』は、キルケゴールの最初で最大の仮名著作だ。ヴィクトール・エレミタという人物が偶然入手したAとBの文章を刊行したという体裁で、さらに、Aの文章の最後には、Aがヨハンネスという人物から入手した文章として「誘惑者の日記」が、Bの文章の最後には、Bがある牧師から入手したとする説教も入っている。合計五人の架空の書き手からなるが、キルケゴール本人の名前はどこにもない。

(一〇)キルケゴールは、対話篇を意識して、AとBを対称的な人物として描く。Aは、独身の若者で、財産をもっており、仕事はしてい

ない。Bは、既婚者で子どももおり、判事という仕事をもっている立派な社会人だ(ヴィルヘルムという名前もつ)。

(一一)キルケゴールは、刊行者ヴィクトール・エレミタに、この著作は「特定の人物のなかでの終局的な決定を期待しない」、「これらの書類はどんな終わりも持っていない」などと言わせている。

(一二)キルケゴールの思想は、いわゆる「実存の三段階」、美的実存(Aの立場)から倫理の実存(Bの立場)へ、倫理の実存から宗教的実存(講話の立場)へ、と一直線の歩みをするのではない。とくに『あれか、これか』では、閉ざされた内面性を抱える美的実存と、社会の一員としての自覚のある倫理の実存のどちらが優位なのかは決着がつかない。

(一三)恋愛関係が議論の中心になるのは、レギーネ事件の影響だといえるが、原理的な理由もある。あとで見るBは、ひとが社会の一員としてその歴史的進展に参加する場合、夫婦という一对の関係が基礎になると考える。この論理に対立する立場として、ヨハンネスには、結婚の手前で折り返し、夫婦関係を拒絶する役割が与えられている。

(一四)「直接的、エロスのな諸段階—あるいは—音楽的—エロスのなもの」、『キルケゴール著作集 第一巻、あれか、これか 第一部(上)』浅井真男訳、白水社、一九六三年、一三三頁。SFS2, 85

(一五)「輪作」、『キルケゴール著作集 第二巻、あれか、これか 第一部(下)』浅井真男訳、白水社、一九六五年、九九頁。SFS2, 280

(一六)「興味あるもの」を示す、*Interessant* という概念は、自分と対象との相関関係で考えると、自らの抱える無から逃避するような対象とのかかわり方を意味する。これと似たものに、「関心」、*Interesse* (中間存在) という概念があるが、これは人間のあり方が、自分と対象という二つにまたがった相関関係としてあることそのものを意味する。だから、関心が自分自身を見つめることなく、外側に向かうようになると、興味あるものへの気晴らしが生まれることになる。

一方、関心を自分自身に向けなおし、その無を自覚したうえで、自分と世界とのかわりのほんとうの意味とはなにかと問うような態度が「気づかい」、Bekymingとされる。ここから、ほんとうのあり方、ほんとうの欲望とはなにか、と自分自身を気づかい、世界を生きなおすようなあり方が生まれることになる。

(一七)ここでの時間は、たとえば、養育者に向って赤ちやんが「ちやうだい」(もう一回、同じものをちやうだい)をする行為をイメージするのがいい。キルケゴールは人間的な時間の本質を欲望の反復に求めているのだ。

(一八)「最も不幸な者」、『キルケゴール著作集 第一巻、あれか、これか 第一部(上)』浅井真男訳、白水社、一九六三年、三五四頁。

SKS2, 219

(一九)結婚の美学的妥当性』、『キルケゴール著作集 第三巻、あれか、これか 第二部(上)』浅井真男他訳、白水社、一九六五年、一九〇頁。SKS3, 113

(二〇)ここでの時間は、子どもががまんを学ぶ態度をイメージするのがいいはずだ。養育者は子どもにつきつきりというわけにはいかない。そこで、子どもは養育者の不在にむずかる。しかし、むずかりつづけるのではなく、不在の苦しみをがまんして、おりこうにする。と養育者からの愛情が得られることを学ぶ。このとき、子どもは、たんなる即自的な快楽ではなく、苦難を克服するよろこびの感覚を身につけたといえるだろう。

(二一)キルケゴールの念頭にはヘーゲルの『法哲学』がある。『法哲学』の「人倫」の章は、家族、市民社会、国家へと記述が進む。この構成をもとに、一对の夫婦関係を普遍的な関係の基礎とするBの考えが描かれている。

(二二)「憂鬱」はキルケゴールのキーワードのひとつだ。これは、信仰をもちたくてももてない、関係を信じたくても信じられない、という状態を意味する。これがレギーネ事件の原因とされることが多い。

(二三)「われわれは神に対していつも正しくないという思想のうちにある、教化的なもの」、『キルケゴール著作集 第四巻、あれか、これか 第二部(下)』浅井真男他訳、白水社、一九六五年、三三四頁。SKS3, 324

(二四)これは、バルメニデスの「存在」とヘラクレイトスの「生成」の対立の統一の問題としても考えられている。

(二五)『二つの建徳的講話』は、前半の「信仰の期待」では「未来」(希望、後半の「あらゆる善き贈物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる」では「過去」(想起)という時間を論じる構成になっている。

(二六)「1 信仰の期待」、『二つの建徳的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、四四・四五頁。SKS5, 35

(二七)「2 あらゆる善き贈物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる」、『二つの建徳的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、六八・六九頁。SKS5, 51

(二八)この時期、デカルトの『方法序説』にならった『ヨハンネス・クリマクス、またはすべてのものが疑われねばならぬ』という著作が準備されていた。この著作は未完に終わったが、『反復』にその影響が見られる。なお、『反復』は、レギーネの新しい婚約を知って書き直されたとされる部分もあり、全体的に読みにくくなっている。

(二九)コンスタンティン・コンスタンティウスとは、不動の人、不変の人という意味だとされる。この意味で、信仰の立場を代表するといえる。その実験は『あれか、これか』でのAと同様にうれしかった経験の純粋な反復の不可能を証明するが、これは、宗教的な反復(反復の恋)の確実性を示すための方法的懷疑だといえる。ただし、この人物はじつさいには宗教的な反復を実現しない。むしろ、自分の実験や青年の様子を一步引いて、眺めるような態度をとる。この意味では、『あれか、これか』のA(ヨハンネス)のような立場も代表する複雑な人物だ。

(三〇) 青年の行った実験の結果は、『あれか、これか』でBの示した反復への懐疑を意味し、信仰をもとにした、夫婦関係から他者や社会との関係、歴史へとつながる大きな見取り図が、なんら確実でないものであることを示す。

(三一) (二)でのコンスタンティンの反復の論理は『二つの建德的講話』の議論をもとにしている。しかし、彼自身はこの反復にとまどう。理由は、はっきりしないが、たとえば、反復を「あまりにも超越的である」とするのは、それが人間の姿に神を見る態度だからだといえるだろう。

(三二) 「反復」榊田啓三郎訳、『筑摩世界文學大系 三十二 キルケゴール』筑摩書房、一九七三年所収、一二六頁。SKS4:9-10

(三三) 反復 (Jantagelse) は、キルケゴールにとつて、レギーネとの関係を受けとりなおす態度だといえる。そのため、「受けとり直し」とも訳される。かつて自分が拒絶してしまった相手を、自分を愛してくれたかけがえのない相手として受けとりなおし、いま向きあう態度は、イエス・キリストと向きあう態度でもある。自分がかつて拒絶してしまった恋人と、人類がかつて拒絶してしまった神が重ねられているのだ。

(三四) 「沈黙のヨハンネス」という名前は、グリム童話の『忠臣ヨハンネス』から取られ、石にされても言わなくてはならないことを伝えなければならぬ、レギーネに婚約破棄の理由を伝えなくてはならない、という意味が込められているとされる。しかし、さしあたって重要なのは、この著者が、その名前の示す通り、A (誘惑者ヨハンネス) と似て、内面性を抱えた人物だということだ。ただし、この人物は、信仰をもたないAとは異なり、反復を通じて関係へと自分を開こうと思っていると同時に、その困難の前に「無限の諦めのうちには、平和と安息と苦痛における慰めとがある」として、関係へと開いていくことができず、信仰に対してためらう態度をとる。その意味で、沈黙のヨハンネスは『反復』のコンスタンティンと青

年とを合わせたような性格をもつ。

(三五) これは、旧約的な信仰と新約的な信仰の違いを意味する。その違いは、反復、つまり、イエス・キリストとの出会いがあるかにかにある。『おそれとおののき』には、暗に旧約的な信仰への批判が含まれていると考えてもいいだろう。

(三六) 「おそれとおののき」榊田啓三郎訳、『筑摩世界文學大系 三十 二 キルケゴール』筑摩書房、一九七三年所収、一六〇頁。

SKS4:149-150

(三七) 「おそれとおののき」榊田啓三郎訳、『筑摩世界文學大系 三十 二 キルケゴール』筑摩書房、一九七三年所収、一二二頁。SKS4:162

(三八) (二)で、『あれか、これか』のBの文章の最後に置かれた牧師の説教のテーマがあらわれる。すでにBの議論については、『反復』ではその信仰観と時間論が批判され、『おそれとおののき』では社会に対する内面性における信仰の優位が説かれている。しかし、罪の意識の問題は残り、これが今後の著作の大きな課題となる。

(三九) キルケゴールの人生と重ねるとすれば、こう言えるだろう。レギーネを、自分の内面性を開くよう救いの手を差し延べてくれた相手として受けとりなおしたとすれば、彼女を拒否した理由が反省され、婚約破棄以前の『イロニーの概念について』にも表現されていたような、それまでの関係への不信が罪として意識される。この著作が婚約破棄の理由を伝えるものだとするれば、その理由は、内面性を抱えた自分はレギーネを心からは愛していなかった、ということになるかもしれない。

(四〇) キルケゴールは、ヨハンネスにアブラハムを論じさせることによって、旧約聖書の限界を示そうとしているといえるだろう。

(四一) これは、『反復』のコンスタンティンや青年が、反復に困難を感じる理由ともいえる。また、キルケゴールの人生と重ねるとすれば、レギーネさえ信じられなかったほど自分の閉じこもりは深いのだから、どうしてこれから開かれることができようか、という苦悩も意

味するだろう。

- (四二)三位一体に即して構造的なことをいえば、すでに見た同年の『二つの建德的講話』は「神」が、この講話では「イエス・キリスト」と「霊」が中心のテーマとなる。
- (四三)「3 内なる人を強くす」、『二つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一三九頁。SKS5, 93
- (四四)この関係は、『あれか、これか』で「直接性」と呼ばれ、『おそれとおののき』で「最初の直接的なもの」と呼ばれた、自分と対象、自分と他者や社会との自然で直接的な相関関係を生きる人間のあり方を意味する。
- (四五) *Bekymning* は、「気づかい」や「憂慮」とも訳される(ドイツ語の *bekümmern* に由来する)。同じく「気づい」と訳されるハイデガールの重要概念である *Sorge* は、「このキルケゴールの「気づかい」の概念から少なからぬ影響を受けていると考えられる。なお、キルケゴールにおける、「気づかい」、「関心」、「興味あるもの」の関係は、注一六に整理した。
- (四六)「3 内なる人を強くす」、『二つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一四七頁。SKS5, 97
- (四七)「3 内なる人を強くす」、『二つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一五八頁。SKS5, 102
- (四八)これが、『四つの建德的講話』の「3 すべての良い贈物とすべての完全な贈物は上からのものである」でのテーマだ。たとえば、キルケゴールは、「あらゆる人間が、与える者であっても受けとる者であっても、本質的には神に感謝すべきである」としている(「3 すべての良い贈物とすべての完全な贈物は上からのものである」、『四つの建德的講話』山田全紀訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、

新地書房、一九八一年所収、二四八頁、SKS5, 153)。

- (四九)「2 愛は多くの罪をおおう」、『二つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一五頁。SKS5, 81
- (五〇)「2 すべての良い贈物とすべての完全な贈物は上からのものである」、『四つの建德的講話』山田全紀訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、二〇三頁。SKS5, 130
- (五一)「4 忍耐においておのれの魂をかち得ること」、『四つの建德的講話』山田全紀訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、二七〇頁。SKS5, 163
- (五二)「ほんとうに問題にされうるものは、何か永遠なものであるにちがいなからう。それは、一言にして言えば、人間の魂以外の何であらう」(「1 忍耐によって自分の魂を保持すること」、『二つの建德的講話』若山玄芳訳、『キルケゴールの講話・遺稿集2』、新地書房、一九八一年所収、一二頁、SKS5, 189)。キルケゴールは、キリスト教の魂の不死の教説を、この現世において魂を永遠にすること、関係を絶対的に信じて生きることとして受けとりなす。というのも、この態度は、死をも恐れずどんな境遇にあつても他者を信頼して生きることを意味するからだ。
- (五三)「3 内なる人を強くす」、『二つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一六六頁。SKS5, 106
- (五四)キルケゴールの人生と重ねるとすれば、こう言うこともできるだろう。レギーネを、かけがえのない相手として受けとりなせば、婚約破棄以前の『イロニーの概念について』にも表現されていたような、関係への不信が罪として意識される。しかし、さらに、この罪が親を信頼できなかった罪、キルケゴールの父、ミカエルに対する罪として明確化されることになるのだ。
- (五五)同時期の著作である『二つの建德的講話』(一八四四年)、『四つ

の建德的講話』(一八四四年)から、『想定された機会における三つの講話』(一八四五年)や『人生行路の諸段階』(一八四五年)、そして、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(一八四六年)まで、キルケゴールの罪の意識との苦闘はつづく。

(五六) ヨハンネス・クリマクスという名前は『天国の梯子』という著書を書き、五、六世紀に実在したシナイの修道院長の名前に由来するといわれるが、梯子を一段一段上り、信仰の高みにいたろうとする態度を意味しているとされる。この著者は、その名前が示す通り、誘惑者ヨハンネス(A)や沈黙のヨハンネスの系列に属する内面性を抱えた人物だが、これらの人物より成長をとげ、その内面性において反復を通じてイエスと向きあうことよって信仰をもととしている。しかし、議論のすべてを「想定」として、信仰から一歩離れた態度もとる。

(五七) 「哲学的断片」杉山好訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、一五八頁。SKS4, 282

(五八) 「哲学的断片」杉山好訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、一六一頁。SKS4, 285

参考文献

『キルケゴール著作集』(全二十一巻、別巻一、白水社、一九六二—一九七〇)

『キルケゴール全集』(四冊のみ刊行、筑摩書房、一九六二—一九七五)

『キルケゴール 筑摩世界文学大系 三十二』(筑摩書房、一九七三年)

『キルケゴール 人類の知的遺産四十八』(講談社、一九七九年)

『キルケゴール 世界の名著五十一』(中央公論社、一九七九年)

『キルケゴールの講話・遺稿集』(全九巻、新地書房、一九七九—一九八三)

『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集』(全十五巻、創言社、一九八

八一—二〇一)

G・マランツク『キルケゴール—その著作の構造』(藤木正三訳、ヨルダン社、一九七六年)

G・マランチュク『キルケゴールの弁証法と実存』(大谷長訳、東方出版、一九八四年)